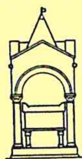
León Elders

EL MÉTODO EN LA ÉTICA SEGÚN SANTO TOMÁS DE AQUINO

Estratto da

MEDIOEVO · XVIII (1992)

RIVISTA DI STORIA DELLA FILOSOFIA MEDIEVALE



EDITRICE ANTENORE
VIA G. RUSCA 15
PADOVA 1992

SOMMARIO

León Elders

EL MÉTODO EN LA ÉTICA SEGÚN SANTO TOMÁS DE AQUINO

La ética ha sido el objeto de numerosos estudios desde la época de Sócrates hasta nuestros dias. Los diálogos de Platón abundan en análisis de las virtudes principales e intentan indicar las reglas de un comportamiento moralmente correcto. Este se basa en la conformidad de nuestras acciones con el modelo divino, es decir con la idea del Bien. Aristóteles, de su parte, ha compuesto los primeros tratados rigorosamente científicos sobre los actos humanos. Tanto en el epicurismo como en la filosofía estoica, la ética estaba en el centro de las especulaciones. Pero no solamente en la filosofía antigua, sino también durante la Edad Media y la Epoca Moderna la vida moral ha sido uno de los temas más estudiados por los filósofos. Sin embargo, hay una incertidumbre persistente en cuanto a la naturaleza de la ética como disciplina filosófica. De hecho, es difícil determinarla. Por ende me parece oportuno considerar cuál es, según santo Tomás, la naturaleza de la ciencia moral y cómo hay que proceder en la misma. Además, hoy día existe una grande diversidad de opiniones con respecto a los criterios de los actos humanos. Una reflexión sobre la doctrina del Aquinate puede ayudarnos a verlos más claramente.

Me propongo dividir el tema de esta conferencia en tres secciones: I. La naturaleza de la ética; II. La división de las materias a tratar; III. Inducción y demostración en la ética. – Huelga decir que en estas secciones nuestro propósito principal es la relación de la materia a tratar con el tema del método.

1. *La naturaleza de la ética*

La ética es una ciencia práctica, cuyo fin es la buena acción u obrar el bien. En su comentario de la *Etica Nicomaquea* (*EN*) Tomás hace la siguiente distinción entre las ciencias: es propio del sabio introducir un orden en lo que está estudiando, pues por in-

clinación natural el intelecto intenta conocer las causas del ser. Ahora bien el orden es constituido por la causa formal y depende del fin. Se puede considerar el orden de cuatro maneras: (a) el orden de las cosas naturales que la razón no hace sino solamente estudia; (b) el orden que la razón establece en sus propios actos (gracias a la lógica); (c) el orden que la razón establece en los actos de la voluntad; (d) el orden que la razón produce en las cosas exteriores, cuando el hombre construye algo. Es evidente que establecer el orden correcto en los actos de la voluntad es la tarea de la ética.[1]

Hay que determinar con mayor precisión el carácter de la ciencia moral. Según Aristoteles el fin de la ciencia moral no es conocer nuestras obligaciones sino hacernos buenos por los actos que efectuamos en conformidad con nuestro verdadero fin. Su ética consiste efectivamente, en una parte considerable,de observaciones sobre las virtudes y se presenta como un saber prudencial. Sin embargo, se encuentran también en la *EN* secciones especulativas, como las investigaciones sobre el fin último, la definición de la virtud, el análisis de la amistad. Efectivamente el Aquinate escribe que a maś de ser una ciencia que nos enseña cuál es nuestro fin y el camino para llegar a él, la ética nos ayuda a obrar el bien.[2]

Tomás cualifica consistentemente la ética como una ciencia práctica. Mientras que las ciencias especulativas son ordenadas hacia el conocimiento, las ciencias prácticas están ordenadas hacia la acción.[3] La ciencia especulativa procede en vía de resolución (*modus resolutionis*), la ciencia práctica en cambio por vía de composición (*modus compositionis*), es decir mientras que la primera reduce los datos a sus principios, los efectos a sus causas y lo particular a lo universal, la segunda aplica principios generales a actos particulares. Esto no quiere decir que en la ética no se emplea la resolución; lo que es determinante es el fin último de esta ciencia, a saber la aplicación de los principios para dirigirnos ha-

1. *In I Ethic.*, 1.1, n. 1 y 2.
2. *In I Ethic.*, 1.3, n. 40. Cfr. 11, 1.2.
3. *Expositio in Boetii De Trinitate*, q. 5, a. 1.

cia nuestro fin verdadero. Se podría decir en otras palabras que, a diferencia de la prudencia, la ciencia práctica no es totalmente práctica porque el moralista busca inmediatamente el conocimiento del fin y de las normas. Resulta también que la ética está en el intelecto solo, aunque sea una ciencia práctica, mientras que la prudencia no es solamente en la razón sino « tiene también algo en el apetito ».[4]

La ciencia moral considera los actos humanos en cuanto la razón les ordena hacia el fin del hombre. De esta manera añade la connotación de la moralidad a los actos (que como tal son el objeto de la antropología filosófica). No es que en la ética todas las normas se puedan deducir del fin último. Hay fines intermedios, a saber la perfección de las diferentes virtudes, hacia los cuales debemos tender. Así las virtudes llegan a ser los principios de nuestros actos.[5] Las virtudes son apetecidas por causa del fin último (la felicidad).[6]

Comentando un pasaje del capítulo segundo del primer libro de la *Etica* santo Tomás nota que en vista de la diversidad de los actos humanos hay que proceder en la ética por aproximación aplicando principios universales a actos particulares y moviéndose de lo simple a lo complejo. Parece que quiere decir que se procede de los primeros preceptos de la ley natural a preceptos menos generales como los Diez Mandamientos. Prosigue santo Tomás, cambiando en algo el sentido del texto de Aristóteles, que es menester proceder de los *propios* principios de esta ciencia. Quiere decir que no hay que tomar como norma de la conducta lo que parece virtud pero no lo es. Además en la moral se discute de los actos humanos como ocurren en los más de los casos (*ut in pluribus*), es decir se presupone que se trata de actos humanos que son voluntarios. Creo que aquí el Aquinate da un sentido distinto al texto: el Estagirita probablemente pensaba que las reglas genera-

4. *In VI Ethic.*, 1.7, n. 1201: « Est autem considerandum quod [...] prudentia non est in ratione solum sed habet aliquid in appetitu ».

5. *In X Ethic.*, 1.1, n. 1957: « Ad moralem philosophiam pertinet considerare de delectatione sicut et de virtute morali et felicitate ».

6. *In I Ethic.*, 1.2, n. 22: « Et sic necesse est esse aliquem finem ultimum propter quem omnia alia desiderantur, et ipse non desideratur propter alia ».

les permiten excepciones, mientras que Tomás traslada la falta de certidumbre (de la cual habla Aristóteles) hacia un defecto en los actos humanos (como una ausencia de libertad).

Otra conclusión se impone: en las ciencias siempre se procede de lo que es más noto. Ahora bien, lo más noto en sí no coincide necesariamente con lo que es más noto para nosotros. En la moral no se deducen todos los deberes de un solo principio primero (por ejemplo, del principio que se debe hacer el bien), sino de lo que es más noto a nosotros: en los diversos campos de la acción humana podemos conocer los efectos de nuestros actos, y de esta manera determinar lo que es según la razón y obrar en conformidad con ella. Resulta entonces una determinación del apetito que se llama « la virtud ». Desde luego la virtud ayuda al intelecto a juzgar bien en cuanto a lo que hay que hacer para llegar a la felicidad.[7]

A fin de que el intelecto sepa qué hay que elegir en situaciones particulares, debe poder basarse sobre la rectitud del apetito. Cuando ésta falta, las más de la veces el intelecto no llega a juzgar bueno lo que hay que elegir, porque el apetito vicioso propone como un bien lo que no lo es. Por eso hace falta poseer la prudencia y las virtudes para evaluar lo que hay que elegir y obrar el bien.[8] La verdad del intelecto práctico depende de su conformidad con el apetito recto.[9] « En el orden de la verdad práctica la persona que obra en conformidad con la razón recta, alcanza la verdad práctica cuando sigue la inclinación recta de sus apetitos templados por la virtud ».[10]

7. Véase *In I Ethic.*, 1.4, n. 52: « Oportet incipere a magis cognitis quia per notiora devenimus ad ignota [...]. Et quia nos ratiocinando notitiam acquirimus, oportet quod procedamus ab his quae magis sunt nota nobis; et si quidem eadem sunt magis nota nobis et simpliciter, tunc ratio procedit a principiis, sicut in mathematicis. Si autem alia magis nota sunt simpliciter at alia quoad nos, nunc oportet e converso procedere sicut in naturalibus et in moralibus »; n. 53: « In moralibus oportet incipere ab his quae sunt magis nota quoad nos, id est a quibusdam effectibus consideratis circa actus humanos ».

8. *In I Ethic.*, 1.10, n. 128: « Si operatio optimi hominis, scil. felicis, est ut bene et optime operetur secundum rationem, sequitur quod humanum bonum, scilicet felicitas, sit operatio secundum virtutem ».

9. I-II 57, 5 ad 3.

10. Cfr. W.A. Wallace, *The Role of Demonstration in Moral Theology...*, The Thomist Press, Washington 1962, 123.

Se añade la necesidad de una cierta experiencia de la vida que permite conocer los efectos de las diferentes acciones que son posibles. Santo Tomás cita a modo de ejemplo que en general la concupiscencia diminuye cuando uno se opone a ella.[11]

Una última observación: algunos moralistas han puesto en duda la posibilidad de una ética filosófica: según santo Tomás el hombre natural tiene un solo fin que es su beatitud sobre-natural. La ciencia moral enseña cómo llegar al fin último. Ahora bien, la filosofía no puede dirigir al hombre hacia un fin sobrenatural. Confrontados con esta dificultad algunos autores han concluido que, de hecho, la ética puede funcionar solamente cuando haya sido incorporada en la teología moral.

Autores como Juan de Santo-Tomás, J. Ramírez y O. Lottin confirman al contrario que la ética filosófica es una verdadera disciplina. Efectivamente los diversos deberes no se dejan deducir directamente del único fin último del hombre. El hombre que vive fuera de la revelación cristiana puede fiarse en la ética filosófica para determinar los varios bienes que puede y debe apetecer. Es la tarea de la ética filosófica. Ella ejerce también el papel de un instrumento al interior de la teología moral.

2. *La división de las materias a tratar*

Un aspecto importante del método a seguir en el estudio de la moral es la cuestión de la *división* de la materia. Ya en su *Comentario sobre la Etica nicomaquea* el Aquinate ofrece unas breves explicaciones sobre la división global del tratado: en primer lugar se estudia el fin del hombre, a saber la felicidad que todos deben adquirir. En segundo lugar hay que estudiar las virtudes. Al final de su tratado Aristóteles vuelve a la cuestión de la felicidad para determinar con más detalles de qué virtud es ella el acto.[12] Hay que notar que la moral de santo Tomás está centrada en la beatitud,

11. *In I Ethic.*, l. 11, n. 137.

12. *In I Ethic.*, 1.4: « Dividitur tractatus huius scientiae in tres: in prima parte determinat de felicitate...; in secunda parte determinat de virtutibus; [...] in tertia complet qualis et quae virtutis operatio sit felicitas ».

que determina el carácter de su ética: el estudio de las virtudes sirve a mostrar cómo el hombre debe expresar y perfeccionar su ordenación hacia su fin último por sus diferentes actividades en las circunstancias tan variables de su vida. De esta manera ya no es la obligación que viene en primer lugar, sino el hombre libre que tiene el deber y el privilegio de determinar con la propia razón sus obligaciones según las orientaciones fundamentales de su naturaleza. Su ser tiene una dimensión espiritual pero consiste al mismo tiempo de una vida orgánica. Por eso el hombre descubre varias ordenaciones que debe integrar en la búsqueda de la felicidad.

La doctrina aristotélico-tomista del único fin último del hombre no ha sido endendida muy bien por todos los intérpretes. Algunos comentadores hablan de *varios fines últimos* que son perseguidos independientemente los unos de los otros; uno de estos fines sería el fin pre-eminente.[13] Pero el hecho que hay un solo fin último resulta de la unidad del hombre; la vida orgánica está de hecho ordenada a la vida intelectual; la contemplación y el amor constituyen su perfección.[14] Aunque algunos actos *parecen* no tener ninguna relación directa con la contemplación, no obstante el hombre virtuoso en todo lo que hace intenta realizar el bien y perfeccionarse. Así él se mueve de hecho hacia su fin último.

Pero las indicaciones más importantes concernientes a la división de las materias a estudiar sucesivamente se encuentran en la Primera Parte del Tomo Segundo de la *Suma de teología*. Después de haber determinado cuál es el último fin del hombre santo Tomás nota que el hombre alcanza su fin por medio de sus actos. De ahí que hay que tratar de los actos humanos: en primer lugar en general, es decir estudiando lo que es común a todos los actos; después se consideran los actos en particular. En cuanto al primer

13. B. William, *Aristotle on the Good: a Formal Sketch*, «The Philosophical Quarterly», 12 (1962), 289-296; A. Kenny, *Aristotle on Happiness*, « Proceedings of the Aristotelian Society», 66 (1965), 93-102.

14. *In I Ethic.*, 1.9, n. 106: « Oportet unum esse ultimum finem hominis inquantum est homo, propter unitatem humanae naturae, sicut unus est finis medici inquantum est medicus propter unitatem medicinalis artis ».

tema, es necesario estudiar antes los actos más cerca de la beatitud (es decir los actos que son propios al hombre; aquí se estudia también de cuáles factores depende la condición moral de los actos), y luego los actos que el hombre tiene en común con los animales en cuanto que pueden influir sobre la vida moral (las pasiones).

El Aquinate añade que después del estudio de los actos, hace falta considerar los principios de los actos, que son tanto interiores al hombre (las virtudes) como exteriores (la ley y la gracia).[15] Hasta aquí se ha considerado el tema de las virtudes en general. Sigue, en la Segunda Parte del Tomo Segundo la consideración de las virtudes particulares y de los diversos estados en los que el hombre puede hallarse. Es muy notable que santo Tomás rehúsa organizar su moral según los preceptos o los mandamientos, sino que la contruye a partir de las virtudes (y los dones del Espíritu Santo acompañados de las respectivas bienaventuranzas evangélicas). Así toda la moral se reduce a la consideración de las virtudes; todas las virtudes se reducen a las tres virtudes teologales y las cuatro virtudes cardinales.[16] Tomás lo muestra en dos perspectivas: (a) desde el punto de vista formal lo esencial de una virtud es que es el bien de la razón (*bonum rationis*). Este puede ser el bien en la consideración de la razón misma (la prudencia) o el bien que la razón hace ordenando otras cosas; (aa) concerniente a las pasiones (según ellas empujan: la templanza; según impiden al hombre: la fortaleza). (b) Desde el punto de vista del alma en la cual se hallan las virtudes (intelecto; voluntad, la parte irascible; la concupiscencia).

3. *Inducción y demostración en la ética*

Después de haber determinado el modo de dividir y de tratar la materia de la moral, debemos ahora aclarar la manera en la que

15. I-II q. 6, proemio.
16. *L.c.*; cfr. II-II 61, 2 & 3: « Aliae virtutes morales omnes aliqualiter reducuntur ad virtutes cardinales ».

llegamos a conocer nuestros deberes en los diversos campos de la actividad humana.

Ya hemos recordado que santo Tomás cualifica el método general de la ética como la composición, es decir la aplicación de principios y normas a los actos concretos. Se puede expresar lo mismo también diciendo que se reducen actos concretos a los principios. Aquí se plantea el problema siguiente: ¿cómo llegar a conocer estas reglas o principios? Hay que distinguir principios primeros que se forman espontáneamente en el intelecto en virtud de las exigencias básicas de nuestra naturaleza. Estas exigencias ordenan a los hombre que cumplan lo que exige su ser: por ejemplo, hay que conservar la propria vida, nutrirse, etc.; hay que asociarse con otros hombres; hay que desarrollar sus conocimientos; el trato carnal posee una significación mayor y debe ser reglado. Luego vienen otros principios muy generales que determinan ulteriormente los primeros. Según el Aquinate los Diez Mandamientos pertenecen a este grupo.[17] En tercer lugar vienen los principios que son conocidos a los sabios. Se puede mencionar aquí principios como « debemos cumplir con los mandamientos de Dios », « el adulterio es malo ». Estos principios no se deducen inmediatamente de los primeros pero exigen una cierta reflexión y esperiencia de la vida y de esta manera se hace evidentemente el así llamado carácter dialéctico de la moral: para determinar si una guerra es lícita hace falta estudiar las formas concretas de la lucha armada, las consecuencias de un conflicto, etc. A veces es difícil llegar a una certidumbre absoluta en cuanto a la licitud de ciertas acciones.[18] En la determinación de estas reglas de la conducta se utilizan también argumentos en la forma de un silogismo. Efectivamente los preceptos secundarios se presentan como conclusiones. Así se constituye la *ciencia* moral: los sabios pueden instruir a los otros, explicando, por ejemplo, por qué la esclavitud es mala. Dicho sea de paso que la evolución de la sociedad ayuda a ver más claramente ciertas obligaciones o, al contrario, contribuye a obscurecer otras.

17. I-II 100, 3 ad I; véase también a II.
18. I-II 100, I: « ad quorum iudicium requiritur multa consideratio diversarum circumstantiarum ».

Con relación a la cuestión de la moralidad de nuestros actos, es evidente que lo que está conforme a las inclinaciones básicas de nuestra naturaleza es percibido como bueno, lo que es contrario a las mismas como malo. Luego que hemos entendido lo que es el bien y el mal, formamos el principio que «hay que hacer el bien y evitar el mal».[19] Nuestra naturaleza está ordenada al bien y a la perfección.

Estas consideraciones explican por qué la moral está en el intelecto práctico. Nuestro conocimiento de la bondad o la malicia se funda en las inclinaciones primeras de la voluntad percibidas por el intelecto.

Hemos indicado en general cómo se forman los principios o las normas que deben dirigir nuestras acciones. Consideremos ahora cómo estas normas van aplicándose a los actos individuales.

La bondad de cada cosa consiste de la conformidad de sus acciones con su forma.[20] En el hombre que posee la virtud, casi todo lo que hace es conforme a la razón. De por sí la razón no está sujeta a la influencia del apetito sensitivo. En efecto, la parte irracional del alma puede participar de la razón.[21]

En algunos pasajes de su *Ética* Aristóteles menciona la demostración silogística. Escribe que es posible conseguir un bien con medios malos, como a veces conseguimos una conclusión correcta a pesar de una argumentación silogística errónea.[22] El Aquinate da un ejemplo: una persona roba algo para ayudar a los pobres.[23] En otro texto el Estagirita escribe que silogismos concernientes a lo que uno tiene que hacer, poseen un principio y punto de partida, es decir, el fin particular que uno quiere conseguir.[24] Santo Tomás comenta: Exactamente como los silogismos especu-

19. I-II, 94, 2.
20. *In I Ethic.*, I.2, n. 257: «Bonum cuiusque rei est in hoc quod sua operatio sit conveniens suae formae; propria autem forma hominis est secundum quam est animal rationale».
21. *In I Ethic.*, I.20, nn. 239-241.
22. *E.N.*, VI 9, 1142 b 22-26.
23. *In VI Ethic.*, I.8, n. 1230.
24. *E.N.*, VI, 12, 1144 a 31-36.

lativos tienen sus principios, los actos que debemos poner (*operabilium*) tienen sus principios, y punto de partida, a saber un fin particular que hay que conseguir, que es el bien, cualquiera que sea la causa por la cual uno obra». Por ejemplo, para una persona moderada el bien es el medio con respecto al sentido del tacto. Sin embargo, que este medio es el bien verdadero no aparece sino al hombre virtuoso: la virtud moral le da una visión correcta del fin.[25] Los vicios, al contrario, corrompen la correcta evaluación y hacen que uno se yerre con respecto al fin. Es la función de la prudencia el considerar lo que hay que hacer en concreto, pero la prudencia no es posible si uno no es virtuoso.[26]

En cuanto al texto de Aristóteles hay una cierta diferencia de opinión entre los comentadores: muchos piensan que según el Estagirita el silogismo es la forma normal de cualquier deliberación, pero otros dudan de esto. Se pregunta también si en los silogismos prácticos la mayor expresa un fin, una norma o el medio necesario para conseguir el fin.[27] Sin embargo, santo Tomás considera que la mayor expresa los fines, incluyendo los fines subordinados, en conformidad con las virtudes. Estos silogismos tienen la forma siguiente: la moderación en este campo (p. ej. las bebidas alcohólicas) es un bien; rehusar ahora un vaso de whiski pertenece a esta moderación; por eso no voy a tomar la bebida ofrecida. Se pueden multiplicar los ejemplos. Pues generalmente hay un silogismo de la forma descrita que precede la elección.

Hay que notar la influencia que tienen las virtudes y el papel de la prudencia. Si el hombre que va a elegir no posee la virtud, su razonamiento será distinto, como lo veremos más tarde. Quisiera antes decir algo sobre la necesidad de poseer la virtud relativa al fin que uno quiere conseguir. Santo Tomás insiste en esta *recta intentio de fine*. Aquí habla de los fines más particulares, como comprar una casa, pagar sus empleados, aceptar un empleo y

25. *In V Ethic.*, l.11, n. 1273.
26. *In VI Ethic.*, l.11, nn. 1273-1274.
27. Véase W.F.R. Hardie, *Aristotle's Ethical Theory*, Clarendon Press, Oxford 1968, 240-257.

cumplir con sus tareas, casarse... la virtud inclina el apetito hacia el fin correcto.[28]

En una decisión aparentemente tan simple, como la de nuestro ejemplo, interviene también la prudencia que hace que el hombre tenga la actitud correcta con respecto a todo lo que tiene que ver con este fin; y esto lo hace la prudencia que aconseja, indica y prescribe lo que conduce al fin.[29] Es propio de la prudencia poner todos los actos bajo la regla de la razón. Un ejemplo esclarecerá lo que quiero decir: quien decide beber o no beber un vaso de whiski, debe preguntarse también: ¿es prudente que lo beba ahora, cuando después tendré que conducir mi coche?; ¿se puede rehusar este vaso sin ofender al huésped o sin singularizarse? A veces muchas reflexiones semejantes serán necesarias. Aquí intervienen también las virtudes, por ejemplo, la amistad para con el dueño y el deseo de no ofenderlo; la responsabilidad delante de otros; la voluntad de obedecer a las leyes. La posesión de estas virtudes es exigida para poder obrar correctamente en el caso concreto. Es obvio también que las personas pueden a veces tomar decisiones honestas distintas concernientes a la misma materia, con tal que no se trate de una materia siempre mala en sí misma.[30]

Desde luego es de importancia trascendental poseer las virtudes y practicarlas todo el día en las circunstancias cambiantes de la vida.[31] Con una cierta práctica esto no es muy difícil puesto que los actos virtuosos son por sí mismos agradables al hombre y causan placer: las virtudes nos ponen en acuerdo con la razón y con la naturaleza humana.[32]

En el ejemplo que hemos dado arriba de la actitud con respec-

28. *In VI Ethic.*, l.10, n. 1269.

29. *In VI Ethic.*, l.10, n. 1269: « Aliud autem est quod homo bene se habeat circa ea quae sunt ad finem; et hoc facit prudentia quae est bene consiliativa et indicativa et praeceptiva eorum quae sunt ad finem ».

30. *In II Ethic.*, l.7, n. 329: « Omnia enim et similia secundum se sunt mala et non solum superabundantia ipsorum vel defectus ».

31. *In I Ethic.*, l.6, n. 189.

32. *In I Ethic.*, l.13, n. 156; n. 158: «Vita virtuosa habet delectationem in seipsa; insuper habet pulchritudinem et bonitatem. Nullus est virtuosus qui non gaudet bonis operibus ».

to a bebidas alcohólicas hemos subrayado la importancia de un apetito recto. De hecho concurren lo mismo la razón que el apetito. Para que sea buena la decisión es preciso que la razón sea verdadera y el apetito recto, de modo que este último persiga lo que el intelecto dice.[33] El bien del intelecto práctico no consiste en la verdad en cuanto tal (*veritas absoluta*), sino en la verdad en conformidad con el apetito recto. De ahí que la rectitud del apetito (en su ordenación al fin último y a los fines intermedios verdaderos de la naturaleza humana) es la medida de la verdad en la razón práctica, mientras que la verdad del intelecto práctico es la norma de la rectitud del apetito con respecto a los medios para conseguir el fin.[34]

Resulta de este texto que el orden del apetito al fin es la base de la moralidad en cuanto que viene a ser formulado por el intelecto y expresado en los así llamados primeros principios de la ley natural; a los primeros principios se añaden los preceptos secundarios de la ley natural y las reglas de conducta que la razón formula guiada por el orden de los bienes diferentes que las virtudes encarnan. Esta parte de la moral concierne a estructuras necesarias y por eso es ciencia en el sentido estricto de la palabra.[35] Después la razón procede a la aplicación de las reglas indicando los caminos y los medios para conseguir el fin en las circunstancias variables de la vida cotidiana. Por cuanto que la moral considera las circunstancias contingentes en medio de las cuales tenemos que obrar, recurrimos a la prudencia. Aquí según las personas y las circunstancias la elección puede ser distinta.[36] Desde luego ya no hay una certidumbre apodíctica.

Los primeros principios del intelecto práctico provienen del orden de las inclinaciones fundamentales al fin.[37] Lo que la razón

33. *In VI Ethic.*, I.2, n. 1129: « Quia ad electionem concurrit et ratio et appetitus, si electio debet esse bona, quod requiritur ad rationem virtutis moralis, oportet quod et ratio sit vera et appetitus sit rectus, ita scilicet quod eadem quae ratio dicit, idest affirmat, appetitus prosequatur ».

34. *L.c.*, nn. 1130-1131. Cfr. I-II 57, 5 ad 3.

35. *In VI Ethic.*, I.1, n. 1115.

36. I-II 94, 4.

37. En su *Comentario de la Ética* santo Tomás, suplendo el texto de Aristóteles, menciona repetidas veces estos principios. Cfr. II 4; V 12; 15, etc.

formula es el núcleo de la ciencia moral. Poco a poco la razón expresa otras reglas generales de la conducta humana a medida que adquiere una cierta experiencia y consigue las virtudes morales. Desde luego conseguir las virtudes es una condición de la práctica correcta de la ciencia moral. Sin poseer las virtudes uno no puede hacer nada con la ciencia moral.[38] Lo que nos ayuda para adquirir las virtudes pertenece por consiguiente al método que debe ser utilizado. Aquí la educación, la experiencia y el ejemplo de personas virtuosas nos ayudan. Personas muy jóvenes estudian la moral con dificultad porque les falta la experiencia de la vida humana. En la adquisición de experiencia la inducción tiene un papel importante. En el caso precitado podemos evaluar los efectos del uso de bebidas alcohólicas según las personas gracias a una inducción fundada sobre la observación.

El hombre virtuoso elige mediante un silogismo de tres proposiciones, como lo hemos indicado arriba. La mayor es una regla de la ley natural o un principio que es derivado de una u otra virtud.[39] Las más de las veces intervienen también deliberaciones prudenciales antes de llegar a una elección. La prudencia debe apoyarse también en la rectitud del apetito que las virtudes nos dan.[40] Ahora bien, en el caso de una elección pecaminosa hay otra figura de razonamiento. « Cuando el placer o la tristeza es muy grande, el hombre cree que la cosa por la cual consigue el placer o escapa de la tristeza, es el bien mayor. Así es corrompido el juicio de la razón y ya no aparece el fin verdadero, que es el principio de la prudencia... ».[41] Cualquier malicia corrompe la concepción correcta respecto al fin. El hombre continente, al contrario, permanece en el juicio de la razón y no sigue las pasiones.

Sin embargo, en el hombre incontinente no toda la razón es invadida por la concupiscencia. La razón sigue conociendo el

38. *In I Ethic.*, 1.3, n. 40.
39. En estos casos la mayor depende en última análisis de los principios de la ley natural porque expresa en una forma más particularizada que hay que hacer el bien.
40. *In VI Ethic.*, 1.4, n. 1174: « Ad prudentiam requiritur rectitudo appetitus ».
41. *In VI Ethic.*, 1.4, n. 1170.

principio general de moralidad relativo a una cierta materia, pero al lado de este principio, formula bajo la presión de la pasión otro principio como, por ejemplo: bebidas alcohólicas son agradables y hay que tomarlas; me ofrecen este placer con este vaso de whiski. Se concluye que hay que aceptarlo.[42] Por lo visto, en el razonamiento del incontinente hay cuatro proposiciones. La primera es que hay que evitar lo que es malo (en nuestro caso, la inmoderación y la dipsomanía). La segunda, la tercera y la cuarta (la conclusión) son independientes de la primera proposición.[43] Por causa de la presencia de este conocimiento el incontinente es responsable de su elección mala. En algunos casos ocurre que la perversidad es tan grande que desaparece la proposición primera concerniente al deber de hacer el bien. Por ejemplo, para el hombre que busca siempre y en todo el placer, el placer tiene el carácter de un fin, de modo que él se dirige en seguida, sin razonamiento ulterior, hacia el placer como hacia su fin verdadero.[44]

Las notas breves que hemos propuesto muestran en modo terminante lo difícil que es el estudio de la ciencia moral. Si es posible disertar sobre nuestros deberes en general y formular con certidumbre los principios de nuestros actos, la aplicación de las normas a actos individuales en circunstancias particulares es otra cosa. En este nivel las decisiones pueden ser diferentes según las personas y las circunstancias. Para no obrar contra su bien verdadero el hombre debe ser guiado por las virtudes según su estado de vida.

Resulta también de los textos de santo Tomás que la educación a la vida virtuosa es de una importancia transcendental para proceder en la elaboración y la aplicación de la ciencia moral.

Instituut voor Wijsbegeerte
NL - Kerkrade

42. *In VII Ethic.*, 1.3, n. 1347.
43. *In VII Ethic.*, 1.3, n. 1347.
44. *In VII Ethic.*, 1.6, nn. 1388-1389: « Sed concupiscentia, statim quod denuntiatur sibi delectabile per rationem vel sensum, movet ad fruendum illud delectabile absque aliquo syllogismo rationis ».